

# O TEMPO ESCATOLÓGICO: REFLEXÕES SOBRE A VINDA DO ANTICRISTO, A MODERNIDADE E O FIM DO MUNDO

Gabriel Elysio Maia Braga\*

## Introdução

A invenção da imprensa no século XV possibilitou uma nova dinâmica na propagação de ideias e saberes. Uma importante mudança, em um contexto cristão ocidental, diz respeito à leitura da Bíblia. A imprensa e a Reforma Protestante, através da tradução e da maior circulação do livro sagrado cristão, possibilitaram novas interpretações sobre os escritos bíblicos. Entre essas novas interpretações incluíam-se

(...) as teorias apocalípticas, messiânicas e milenaristas cristãs que apontavam 1666 como uma data especial enquadrada na segunda vinda de Cristo que teria de lutar com o Anticristo e reinaria durante 1000 anos (...).<sup>1</sup>

Dessa forma, foram disseminadas as teorias sobre o iminente – e próximo – fim do mundo, ocasionando o que pode ser denominado de febre escatológica<sup>2</sup>, ou seja, uma proliferação da interpretação de casos de bruxaria e possessão demoníaca enquanto sinais da chegada do fim do mundo. Esse movimento pode ser observado na Europa Ocidental, de forma contundente, desde finais do século XVI.

Mais atualmente, possuímos um amplo acesso, graças à internet e à mídia no geral, a informações acerca do esgotamento dos recursos naturais e da saturação do planeta devido à degradação do meio ambiente promovida pela exploração humana e pelo sistema capitalista. Um cenário que podemos abarcar com o termo eco-catastrofismo. Fora isso, ameaças de guerras, epidemias e crises econômicas complementam um cenário que nos aproxima da febre escatológica da modernidade.

O historiador Dipesh Chakrabarty (2009) afirmou que essa nova preocupação com o estado do planeta, em especial no que diz respeito ao aquecimento global e às mudanças climáticas, colapsou as fronteiras estabelecidas teoricamente entre a história natural e a história humana. Por muito tempo imperou a prerrogativa de que

(...) nós, humanos, podemos ter conhecimento apropriado somente de instituições políticas e sociais, porque as fizemos, enquanto a natureza permanece um trabalho de Deus e, em última análise, inescrutável para o homem<sup>3</sup>.<sup>4</sup>

O objetivo deste artigo ensaístico é pensar o tempo escatológico moderno, sobretudo ao longo do século XVII, e propor um diálogo entre história e antropologia sobre a questão do fim do mundo, trazendo a discussão para a contemporaneidade. Desejo contribuir com o debate suscitado por Chakrabarty (2009) e por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em *Há Mundo por Vir?* (2014), sobre o fim do mundo, a questão do Antropoceno, o colapso ambiental e o eco-catastrofismo, rela-

\* Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da UFPR. Possui graduação e mestrado em História na mesma universidade. Discente na linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: Reflexão e sentimento na História. Bolsista CAPES.

<sup>1</sup> Frade, *Sabataísmo em Hamburgo e a obra Fin de los Dias (1666) de Moseh Gideon Abudiente (1610-1688)*, p. 15.

<sup>2</sup> Braga, *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751)*, p. 69.

<sup>3</sup> No original: “we, humans, could have proper knowledge of only civil and political institutions because we made them, while nature remains God’s work and ultimately inscrutable to man”.

<sup>4</sup> Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, p. 201, tradução nossa.

<sup>5</sup> DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins, p. 11.

<sup>6</sup> O Antropoceno se iniciaria com a Revolução Industrial e se intensificaria após 1945, com os testes nucleares. Tornou-se possível encontrar plutônio, um elemento que não existe na natureza, em rochas, o que marca a ação humana no planeta.

<sup>7</sup> Como exemplo temos O Dia Depois de Amanhã (2004), Sunshine – Alerta Solar (2007) e, mais recentemente, Terremoto: A Falha de San Andreas (2015) e Tempestade: Planeta em Fúria (2017).

<sup>8</sup> Rothe, Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene, p. 158).

<sup>9</sup> No original: “spirit possession can be understood as a form of history”.

<sup>10</sup> Lambek, The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession, p. 49 – tradução nossa)

<sup>11</sup> Lambek, The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession, p. 51.

cionando essas temáticas à febre escatológica da modernidade.

Em um contexto contemporâneo mais secular, a iminência do fim do mundo está ligada ao esgotamento dos recursos naturais provocado pelo consumismo perpetrado pelo sistema capitalista. Essa questão tornou-se forte novamente “a partir dos anos 90 do século passado, quando se formou o consenso científico a respeito das transformações em curso do regime termodinâmico do planeta”<sup>5</sup>, após Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer calcarem o termo Antropoceno. Ele se refere a uma nova era geológica da Terra, sucedendo o Holoceno, marcada pela interferência humana na natureza<sup>6</sup>. Até mesmo o cinema desastre, famoso nos anos 1970 e 1980 retornou nos anos 2000, com a temática de desastres naturais decorrentes da exploração do homem sobre o meio ambiente.<sup>7</sup>

A secularização do Apocalipse se dá justamente através da questão ambiental. O mundo, então, se aproxima do fim, não mais por uma profecia religiosa, mas sim pela interpretação de dados científicos que relatam o aumento na média da temperatura mundial e da frequência dos desastres naturais. A isso o pesquisador Delf Rothe (2018) nomeia eco-catastrofismo, uma maneira de ler o Antropoceno que foca na perspectiva do cataclisma iminente devido às ações humanas no planeta. Dessa forma, o eco-catastrofismo “translates and rearticulates the Christian apocalyptic imaginary [traduz e rearticula o imaginário apocalíptico cristão]”<sup>8</sup>.

O fim do mundo, tradicionalmente, nos remete a conceitos teológicos. Em pensando em um tempo linear cristão, ele pressupõe um término, cujos eventos foram descritos no livro do Apocalipse, que encerraria o próprio tempo. A contagem regressiva para o fim do mundo havia se iniciado com a vinda do Messias, ou seja, desde os tempos de Cristo o mundo estava fadado à sua segunda vinda e ao iminente fim. Ao longo dos séculos diversos estudiosos buscaram compreender a escrita simbólica deste último livro da Bíblia na esperança de encontrar indícios que revelassem o momento do Apocalipse.

### Possessões e a interpretação escatológica

Na França Moderna, dois períodos se destacaram pela abundância de casos de possessão demoníaca, a década de 1590 e a de 1630. Esses casos, do modo como eram analisados na época, faziam parte dos sinais do final dos tempos. Assim, a fim de discutir as mudanças históricas e a mudança no próprio tempo com a proximidade do Apocalipse, entendo a possuída como uma figura cujo corpo partilha de duas temporalidades, a terrena, ou o tempo dos homens e o tempo eterno.

A possessão é um fenômeno que não está restrito ao cristianismo. Na opinião do antropólogo Michael Lambek: “possessão espiritual pode ser entendida como uma forma de história”<sup>9</sup>. <sup>10</sup>A opinião se dá principalmente pelo fato de que a possessão permite justaposição de diferentes épocas históricas<sup>11</sup>, mas poderíamos também dizer, pensando no contexto cristão europeu, de diferentes tipos de temporalidade.

A particularidade cristã é justamente conectar o fenômeno da possessão com o Mal, por isso desempenharam ao longo de séculos uma tecnologia de controle do corpo que é o ritual de exorcismo. Ressalto o fator corpo, pois era justamente nesse que se dispndiam os esforços no exorcismo. O corpo sofria a fim de expulsar o suposto demônio possessor. O historiador Jacques Gélis (2012) assinalou para a Modernidade cristã o que denominou de desejo de martírio. Em sua opinião, a Igreja moderna deu muita atenção ao sofrimento corporal do Salvador, e

estimulou a punição da carne em prol da salvação do espírito.

Dentro do ideal de experiência cristã, portanto, uma violência auto aflagada não era algo impensável. Havia um forte desejo de superação do próprio corpo, de vitória contra a própria carne, “domar a própria carne é antes de tudo infligir-se uma feroz disciplina”<sup>12</sup>. O exorcismo é um dispositivo de poder infligido no corpo do outro, ou mais especificamente, da outra, da mulher possuída cuja carne era mais pecaminosa que a do homem. O ritual visava a normalização de um corpo que fora invadido, de um corpo que não estava em seu estado natural. O corpo da possuída era considerado enquanto um corpo violado que necessitava de punição pelos seus pecados.

Nesse sentido, é importante ressaltar a constatação de Fabian de que “[...] não há conhecimento sobre o Outro que não seja também um ato temporal, histórico, político”<sup>13</sup>. As investigações para a averiguação de um caso de possessão perpassavam estes pontos. Temporalmente a possessão se justificava com a velhice do mundo; historicamente devido aos diversos casos relatados pela Bíblia e ao longo da história da Igreja; politicamente era uma forma de manutenção do poder da Igreja. A partir do dispositivo do ritual exorcismo podemos analisar a construção de objetos de saber-poder que estavam fortemente relacionados à visão escatológica do tempo.

A velhice do mundo da modernidade se relaciona com a atual conjuntura de desastres ambientais, crises econômicas e perspectivas pessimistas para o futuro. Retomando Déborah Danowski e Viveiros de Castro, “a assim chamada ‘civilização global’, nome arrogante para a economia capitalista baseada na tecnologia dos combustíveis fósseis, jamais enfrentou uma ameaça como a que está em curso”<sup>14</sup>. É claro que há uma diferença significativa. A escatologia moderna baseava-se em uma leitura religiosa de acontecimentos sobrenaturais. As novas interpretações sobre o fim do mundo são baseadas em dados, tais como os apresentados por Marcelino, Nunes e Kobiyama (2006), que foram recolhidos ao longo de décadas.

Apesar de a primeira interpretação ter base teológica e a segunda ter base empírica, os resultados se encontram. Há uma anunciação sobre o fim do mundo, ou ao menos, sobre o fim do futuro. Ele se tornou uma instância imprevisível<sup>15</sup> e, podemos dizer, objeto de nossos medos enquanto espécie. A própria consciência de espécie modifica a forma como vemos o mundo. Não somos mais apenas agentes biológicos, somos, como defendeu Chakrabarty (2009), uma força geológica que modificou o planeta de maneira irreversível.

Na história cristã os acontecimentos possuíam um tempo predeterminado para ocorrer. Os eventos, contudo, possuíam uma posição determinada dentro da linearidade. Em 1544, por exemplo, os senhores católicos de Benimodo<sup>16</sup> negaram um pedido de conversão forçada a muçulmanos alegando que aquele ainda não era o tempo para tais ações<sup>17</sup>, pois a conversão de todos se daria apenas no final dos tempos. Entretanto, 50 anos depois o tempo chegara. A década de 1590 foi repleta de casos de possessão demoníaca, o que sinalizaria a chegada do Apocalipse.

Interessante ressaltar que a febre escatológica se deu justamente na Idade Moderna, período do Renascimento e da Revolução Científica. A secularização do calendário gregoriano, cristão, fomentou a perspectiva de uma noção de tempo secular, afastado de causação sobrenatural. É inegável, contudo, que a noção de tempo, em especial a escatologia cristã, tinha fortes relações com o sobrenatural. Era ele de fato que pautava as demarcações e as mudanças temporais. Tais questões apresentadas até

<sup>12</sup> Gélis, O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: Cotbain, A.; Courtine, J.-J.; Vigarello, G. (orgs), p. 55.

<sup>13</sup> Fabian, O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto, p. 40.

<sup>14</sup> Danowski; VIVEIROS DE CASTRO, Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins., p. 20.

<sup>15</sup> Danowski; VIVEIROS DE CASTRO, Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins., p. 23.

<sup>16</sup>Cidade na atual Espanha.

<sup>17</sup>Hamann, How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time., p. 267.

aqui reiteram a perspectiva tomada por Dipesh Chakrabarty e pelos antropólogos Stephan Palmié e Charles Stewart (2016) que consideraram que ocorreu, dentro da historiografia, um esforço para expurgar das explicações a causação sobrenatural<sup>18</sup>, mesmo que ela fizesse parte de explicações modernas sobre o mundo.

É importante ressaltar que tais explicações eram bem fundamentas nos parâmetros modernos, pois não estavam desligadas do repertório cultural europeu ocidental dos séculos XVI e XVII. O estadunidense Stuart Clark, especialista nos assuntos de bruxaria e demonologia, destacou a “extraordinária difusão de expectativas escatológicas”<sup>19</sup>. De fato, a Demonologia moderna mantinha diálogo com os mais diversos saberes. Além de escreverem tratados sobre a ação do Demônio, os demonólogos tratavam de questões diversas como, por exemplo, a natureza e o corpo humano. A extensa pregação sobre o fim do mundo em 1666 mostra que a escatologia foi “central no pensamento religioso nos dois lados da Reforma”.<sup>20</sup>

É fundamentado em tais pesquisas que o exercício de explorar a percepção da aproximação do final dos tempos a partir de argumentos que explicavam a recorrência de casos de bruxaria e de possessão demoníaca a partir da linguagem escatológica é possível e necessário, visto que muito atual. Ele conversa com a atual percepção do Antropoceno, em especial com a incerteza em relação ao futuro. Essa nova época geológica, “embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da terra”.<sup>21</sup>

Uma das obras mais notáveis sobre a percepção de fim de mundo na modernidade é o *Traité de l'Antechrist* [Tratado do Anticristo] (1577) de Robert Daneau, uma publicação que prenunciava eventos terríveis para o século seguinte, incluindo o nascimento do Anticristo e seu reinado. O autor francês rebate críticas sobre o Apocalipse não ter ocorrido no ano 1000, pois segundo ele, os mil anos não deveriam contar a partir do nascimento ou da morte de Cristo, mas sim após os 666 primeiros anos, que consistiam no número da Besta. Sua maior justificativa se refere ao Império Turco. De acordo com a profecia do livro de Apocalipse, um dos indícios do fim do mundo seria a passagem dos reis orientais pelo Eufrates. Esta seria uma alegoria para os turcos, que só haviam estabelecido seu império em torno do ano 1200<sup>22</sup>, ou seja, o mundo não poderia acabar no ano 1000, antes desse sinal. De acordo com as suas contas, o ano de 1666 seria o ponto de mudança entre a vida normal e o Apocalipse.

Podemos analisar o tempo cristão a partir de três grandes eventos-mudança. O primeiro é a própria criação do mundo. A vinda do messias deve estar em segundo lugar. O Cristo foi tomado como a própria divisão de tempo, não apenas como uma forma de contagem dos anos, mas também porque a nova era teria diferenças, a começar pela diminuição da frequência das intervenções sobrenaturais no cotidiano, ou seja, interações entre o natural e o sobrenatural tornaram-se raras. O último evento é o Apocalipse, o fim do mundo. Este último, embora fosse de opinião disseminada que ninguém saberia quando ocorreria, foi alvo de diversas conjecturas de teólogos e demonólogos que interpretavam tanto os escritos sagrados quanto o contexto histórico-social a fim de encontrar pistas que indicassem a aproximação do final dos tempos. Tal aproximação consistia em um período, chamado de velhice ou decadência do mundo.

Essa imagem da velhice do mundo não era incomum aos modernos. Com a chegada do fim do mundo a própria dinâmica do tempo iria se transformar. Além disso, uma série de eventos

<sup>18</sup> Chakrabarty, *The Times of History and The Times of Gods*. In: LOWE, L., LLOYD, D. (Orgs). *Politics of Culture in the Shadow of the Capital*, p. 212.

<sup>19</sup> Stuart Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 433.

<sup>20</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 442.

<sup>21</sup> Danowski; *VIVEIROS DE CASTRO, Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, p. 16.

<sup>22</sup> Daneau, *Traité de l'Antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'auteur*, p. 149.

de cunho sobrenatural ocorreria a fim de confirmar o crescimento do poder do Diabo perante a natureza e a própria humanidade. Dentro da ideia de envelhecimento do mundo, Satã estaria reunindo forças para a batalha final, por isso o seu crescimento de poder e o aumento da frequência de suas ações. O resultado da batalha final entre o Bem e o Mal já estava profetizado, entretanto, a extensão dos danos, ou mais especificamente, dos eventos diabólicos que se antecipavam ao Apocalipse não era clara.

A fim de melhor explorar esse cenário é importante pontuar algumas mudanças típicas da modernidade. Talvez a mais relevante para este assunto seja a secularização do tempo, ressaltada por Jürgen Habermas (2002) como uma forte característica dos modernos. A secularização, contudo, não modificou fortemente a dinâmica do tempo, pois este, além de permanecer linear, manteve uma forte perspectiva de futuro. O que fez a modernidade foi substituir o Apocalipse pelo Progresso. Permaneceu, portanto, uma relação de grandes expectativas quanto ao futuro: é inegável que a ideia do progresso, embora pareça tão distante quanto o final dos tempos, é menos amedrontadora do que a vinda do Anticristo.

### A secularização do tempo cristão moderno: outras leituras

Em *How to Chronologize with a Hammer* (2016), o historiador e antropólogo Byron Hamann traçou a construção temporal ocidental moderna a partir de dois antropólogos, Johannes Fabian e Michel-Rolph Trouillot. Além disso, teorizou o que denominou de “dessacralização do tempo escatológico [desacralization of the eschatological time]”<sup>23,24</sup> Hamann defende que a passagem do tempo foi culturalmente construída. Em busca de uma melhor compreensão da percepção atual de tempo, Hamann, Fabian e Trouillot investigaram o cristianismo renascentista e a influência da descoberta das Américas na perspectiva europeia de tempo.

O processo destacado por esses três autores sustenta que

um modelo Judaico-Cristão sagrado de tempo como escatologia (isto é, a visão de história dominada pela teleológica antecipação do Julgamento Final e do fim do tempo) foi dessacralizada no século dezoito, tornando-se em vez disso uma visão em aberto, ainda que estranhamente teleológica, de um progresso futuroológico interminável<sup>25,26</sup>

Para o antropólogo Johannes Fabian, “na tradição judaico-cristã, o tempo foi concebido como o instrumento de uma história sagrada”<sup>27</sup>. Pensando na mitologia cristã, desde a expulsão do Éden a humanidade se encontra em uma espécie de decadência, como se o tempo fosse um desfile cujo fim é o Apocalipse. Os sinais da aproximação do final dos tempos eram buscados por diversos autores. A fundação da Modernidade, de acordo com este autor, não está na criação de um tempo linear, mas sim na tentativa de universalizá-lo, de torná-lo regra para todo o mundo, o que fica explícito em trabalhos de História Universal tal como os oito tomos da *Histoire universelle, sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* [História universal, sagrada e profana, do começo do mundo a nossos dias] (1735 – 1747) do monge beneditino francês dom Augustin Calmet (1672 – 1757).

Enquanto Fabian (2013) concede grande importân-

<sup>23</sup> Destaque do autor.

<sup>24</sup> Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 262.

<sup>25</sup> Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 264 – tradução nossa.

<sup>26</sup> No original: “a Judeo-Christian model of sacred time as eschatology (that is, a vision of history dominated by teleological anticipation of the Last Judgement and the end of time) was desacralized by the eighteenth century, becoming instead an open-ended, if still oddly teleological, vision of unending futurological progress”.

<sup>27</sup> Fabian, *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, p. 40.

cia à Renascença de modo geral, Hamann (2016) busca traçar o tempo cristão de maneira mais detalhada a partir da instituição do calendário gregoriano em 15 de outubro de 1582. Demorou quase 200 anos para que a Europa inteira estivesse sincronizada em termos de calendário<sup>28</sup>. Devido a sua origem papal, diversas resistências ocorreram, em especial em países protestantes. Hamann (2016) buscou traçar ao longo das edições da enciclopédia britânica a secularização do calendário. Em suas pesquisas, percebeu que foi apenas no “terço final do século vinte que o calendário Gregoriano foi secularizado, e tornado global [final third of the twentieth century that the Gregorian calendar was secularized, and made global] [...]”<sup>29</sup>.

A necessidade da mudança do calendário era mais complexa. A alteração do calendário foi colocada, pois percebeu-se que o calendário juliano, utilizado pela cristandade, promovia um lento afastamento em relação aos ciclos lunar e solar. Tal lapso de sincronia, na visão cristã, trazia prejuízos ao cálculo da data da ressurreição de Cristo, pois promovia um desregulamento dos ciclos, impedindo o correto cálculo da Páscoa<sup>30</sup>. A questão, portanto, teve motivações astronômicas e religiosas.

A definição do novo calendário, que recebeu a alcunha de gregoriano, deu-se nas sessões finais do Concílio de Trento (1545-1563). Está é uma importante informação, pois o Concílio de Trento marcou a modernidade com o retorno do Tribunal do Santo Ofício, a instauração da instrução em língua vulgar nas igrejas e a insistência na formação e nos estudos continuados dos clérigos, por exemplo. Foi um momento em que a Igreja Católica buscou pensar sobre os seus próprios princípios, afinal, “quando da instauração do Concílio de Trento, a Igreja Católica buscava não somente fortalecer-se, mas também defender-se do protestantismo”<sup>31</sup>.

O Concílio de Trento estendeu-se entre 1545 e 1563 e enfatizou os estudos clericais. Em Trento, buscou-se estabelecer uma melhor formação do clero, aproximá-lo dos estudos a fim também de que fosse possível estabelecer um diálogo com as recentes produções filosófico-naturais e humanistas. Ao longo da Idade Moderna a natureza ganhou um grande destaque perante físicos e filósofos: era para ela que dever-se-iam direcionar as investigações e conjecturas, o que reitera a necessidade de ter em conta que a proposta de um calendário que visava justamente uma sincronia com ciclos naturais não pode ser compreendida apenas pelo viés religioso. A proposição católica de um novo calendário – mais natural do que o juliano – deve ser entendida também como uma ação política, um novo vetor no jogo de forças político-religiosas da modernidade.

Embora o calendário gregoriano não tenha sido aceito de forma ampla e rápida, Hamann (2016) afirma que as *Calendar Riots*<sup>32</sup> de 1752 são um mito forjado no século XIX. É certo que houve resistência por parte de anticatólicos, porém, o cálculo para o domingo de Páscoa de 1750 foi bastante sagaz, na opinião do antropólogo, pois apresentava uma fórmula diferente, mostrando o afastamento em relação à figura papal, porém, o resultado final era o mesmo do calendário gregoriano.<sup>33</sup>

Se estamos pensando em temporalidade e problemas teóricos a seu respeito, temos que ter em vista que foi apenas em meados do século XVIII que o calendário gregoriano se estabeleceu. Há, contudo, um segundo processo denominado por Fabian (2013) e Hamann (2016) de secularização do tempo. Podemos apenas conjecturar o quanto as justificativas naturais para o estabelecimento do calendário gregoriano auxiliaram no processo de sua secularização, apesar da origem católica.

<sup>28</sup>Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 271.

<sup>29</sup>Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 276.

<sup>30</sup>Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 270.

<sup>31</sup>Braga, 2018, p. 179-180.

<sup>32</sup>Manifestações contra o novo calendário por parte dos trabalhadores.

<sup>33</sup>Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 275.

A grande questão é que o tempo sofreu um processo de naturalização ao tornar-se algo independente de seres conscientes, tal como denunciado pelo filósofo Henri Bergson (2011).

Fabian (2013) destacou alguns motivos para a secularização do tempo. Em sua opinião, o tempo religioso foi superado não apenas por uma questão de adequação ao tempo geológico. A cronologia bíblica, em sua opinião, possuía como maior problema o fato de “não conter o tipo certo de Tempo”<sup>34,35</sup> A grande dependência da cronologia cristã aos acontecimentos, eventos que modificavam a dinâmica do próprio tempo, impedia a construção de um tempo “neutralizado, isto é, separado dos acontecimentos significativos para a humanidade”<sup>36</sup>.

Henri Bergson já havia explorado essa particularidade do tempo científico, ou do tempo dos físicos, como faz referência. De acordo com Bergson (2011), esse tempo se caracteriza por ser uma grandeza real que independe da consciência, uma grandeza que lida apenas com corpos materiais, não levando em consideração a influência de seres inteligentes, nem as possíveis alterações que suas ações podem causar. É em suma, uma grandeza que independe dos humanos e de sua percepção. O filósofo, contudo, adverte que qualquer medida de tempo necessita de uma medição que é representada por um ponto anterior, um ponto posterior e um ponto de conexão entre eles, assim sendo, seria

impossível de imaginar ou conceber um traço de união entre o antes e o depois sem um elemento de memória, e por consequência de consciência [impossible d’imaginer ou de concevoir un trait d’union entre l’avant et l’après sans un élément de mémoire, et par conséquent de conscience].<sup>37</sup>

Assim sendo, por mais que o discurso da ciência tenha defendido um tempo independente da ação e da imaginação humanas, Bergson destacou a impossibilidade de uma noção de tempo que se mostrasse livre da percepção humana. Tal diagnóstico sustenta-se pelo fato de que o tempo só pode ser medido através de um intermediário<sup>38</sup>. Dessa forma, o filósofo ressalta a importância da percepção na demarcação e na própria conceituação do tempo.

Não foi sem muito debate e divergência que o processo de secularização do tempo, acabou por substituir o final dos tempos pelo progresso. Segundo o filósofo Habermas (2002) o conceito de progresso serviu como elemento de secularização de expectativas escatológicas. Além disso, modificou a visão de futuro, retirando a inquietude acerca deste e substituindo pela esperança por dias melhores<sup>39</sup>. É importante, todavia, explorar o que foi a percepção escatológica do tempo, em especial a relação entre casos de bruxaria, ondas de possessões demoníacas e o ano de 1666.

## O tempo escatológico e a vinda do anticristo

O anseio pelo tempo universal concretizou-se na Renascença, de acordo com Fabian (2013), em especial a partir da descoberta do Novo Mundo. O antropólogo destacou que o conceito de época serviu como instrumento metodológico na expansão sobre a visão do tempo. Destacando duas grandes épocas dentro do cristianismo, antes e depois de Cristo, é possível elencar algumas diferenças. No primeiro período, a interação entre o sobrenatural e a Natureza era mais frequente. O protestantismo clamava que o “tempo dos milagres” havia acabado, enquanto para os católicos, os milagres ainda tinham lugar na época “depois de Cristo”. É inegável, contudo, que mesmo ainda defenden-

<sup>34</sup>Destaque do autor.

<sup>35</sup>Fabian, O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Trad. Denise Jardim Duarte, p. 50.

<sup>36</sup>Fabian, O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Trad. Denise Jardim Duarte, p. 50.

<sup>37</sup>Bergson, *Durée et simultanété* : À propos de la théorie d’Einstein. Edition numérique : Pierre Hidalgo, p. 62.

<sup>38</sup>Bergson, *Durée et simultanété* : À propos de la théorie d’Einstein. Edition numérique : Pierre Hidalgo, p. 65.

<sup>39</sup>Habermas, O Discurso Filosófico da Modernidade – doze lições, p. 19-20.

do a existência de milagres, o catolicismo defendeu sua raridade.

Em 1587 foram instituídos os Promotor Fidei, promotores da fé, que investigavam pedidos de canonização, sempre buscando argumentos que contestassem a santidade. Tal atitude demonstra que, em finais no século XVI, a Igreja buscou fortalecer sua legitimidade, instituindo critérios mais rigorosos no que dizia respeito a assuntos relacionados ao sobrenatural.

Nesse quesito, a Igreja foi muito influenciada pelos debates filosófico-naturais que, nesse mesmo período, buscavam o estabelecimento de critérios de investigação. Entretanto, a investigação acerca do que era considerado sobrenatural também foi influenciada pela antecipação apocalíptica própria da modernidade<sup>40</sup>. Nos casos de suspeita de bruxaria e/ou possessões demoníacas, por exemplo, era importante estabelecer se tal fenômeno era realmente sobrenatural. Uma vez comprovada a veracidade, tal fenômeno indicaria a proximidade do fim do mundo.

Importante ressaltar que “a aproximação do momento do fim do mundo abarcava alguns fenômenos, dentre eles destacam-se a aparição de falsos profetas e a vinda do Anticristo, temas recorrentes em produções sobre o Apocalipse”<sup>41</sup>. Autores como Agrícola e o rei Jaime IV escreveram sobre o que consideraram um aumento de casos de bruxaria, o que significava uma maior ação do Demônio. Para a pergunta do porquê era tão forte a incidência de casos de bruxaria e possessão demoníaca, as respostas se deram em linguagem escatológica. Respostas que

embora inicialmente intrigantes, tornaram-se perfeitamente inteligíveis<sup>43,44</sup> como feições de um mundo decadente. Num sentido que se tornou bastante preciso pela exegese da profecia bíblica, eram sinais dos tempos; e investigá-los poderia, por sua vez, produzir uma melhor compreensão da história apocalíptica e, assim, a um maior preparo para sua culminação<sup>42</sup>.

Embora a escatologia seja frequentemente relacionada ao Cristianismo, Hamann buscou destacar que o sentimento de proximidade do fim do mundo foi um fenômeno global no início da modernidade<sup>43</sup>. O antropólogo se referiu em especial à chegada dos europeus nas américas, vista por alguns povos nativos como um sinal do fim do mundo.

A particularidade euro-cristã era a ligação entre o final dos tempos e o aumento do poder de Satã, do Mal no mundo, o que significava, dentro dessa lógica, uma maior decadência social. Várias foram as tentativas de encaixar casos de bruxaria dentro de uma perspectiva histórica que traçava a decadência da sociedade, visto que as artes maléficas não teriam “surgido inesperadamente numa única época, mas desenvolveram-se e cresceram com o passar das eras”<sup>44</sup>. A temática da decadência do mundo, acompanhada da percepção de que o fim estava próximo, não foi limitada à esfera religiosa. Na corte francesa, o teólogo Jean le Normant “disse a Luís XIII que era um sinal da morte do mundo o fato de a magia e a feitiçaria serem praticadas mais amplamente, mais ousadamente e com mais impunidade do que nunca”<sup>45</sup>.

Uma obra bastante influente no que diz respeito à essa visão escatológica do mundo foi o *Tractatus de Antichristo* (1576)<sup>46</sup> do jurista francês Lambert Daneau. Nesta obra, Daneau apresentou sua interpretação dos eventos descritos no livro do Apocalipse. Em sua opinião, os que sustentavam que era impossível saber a data exata do fim do mundo estavam enganados<sup>47</sup>. Através da insistência no número 666 e nos eventos narrados na Bíblia, o

<sup>40</sup> Hamann, *How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time*, p. 264.

<sup>41</sup> Braga, *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751)*, p. 95.

<sup>42</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 415.

<sup>43</sup> Hamann, 2016, p. 265.

<sup>44</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 415.

<sup>45</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 417.

<sup>46</sup> A obra foi publicada em francês no ano de 1577.

<sup>47</sup> Daneau, *Traité de l'Antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'auteur*, p. 135.



jurista considerou que os mil anos entre 666 e 1666 corresponderiam ao período da prisão de Satã. Sendo assim, 1666 seria o ano em que o Diabo seria solto, o ano do advento do Anticristo.<sup>48</sup>

Diversas eram as razões para situar o fim do mundo no século XVII – não necessariamente no ano de 1666. Havia uma crença comum aos cabalistas de que o mundo existiria apenas por seis séculos, uma referência aos seis dias de Deus empregou na criação do mundo, logo, o sétimo seria o fim<sup>49</sup>. O número sete ainda aparece na história da arca de Noé – no sétimo dia a tempestade parou – além de diversas outras como um número importante e representativo de um fim de ciclo. o século XVII era o sétimo século após o ano 1000, representando a velhice do mundo.

No início do século XVII alguns eventos serviram para reforçar as crenças no fim do mundo em 1666. Em 1610 o demônio possessor da freira Louise Capeau “advertia que o Juízo Final era iminente”<sup>50</sup>. A imagem da soltura de Satã era recorrente. A temática do solutus est Satanas, abordada no tratado de Danaeu (1577), “era, portanto, mais uma maneira de expressar a extensão total das operações demoníacas na Europa dos séculos XVI e XVII”<sup>51</sup>, ou seja, uma maneira de encaixar eventos considerados sobrenaturais a uma narrativa de fim de mundo.

Embora o Concílio de Latrão V (1512-1517) tivesse proibido as pregações sobre a vinda do Anticristo<sup>52</sup>, o grande número de produções levantadas por Clark (2006) mostra que tal medida não foi efetiva no combate à perspectiva escatológica, em especial no que diz respeito à percepção da vinda do Anticristo. Mesmo no que concerne a vivência nas paróquias a medida não conseguiu coibir a perspectiva escatológica dos sermões. Clark (2006) citou, por exemplo, o franciscano italiano Francesco Panigarola que entre 1576 e 1585 pregou diversas vezes a respeito da “decadência e dissolução do mundo e os sinais do Juízo Final”<sup>53</sup>. Na França do início do século XVII circularam duas produções que datavam o fim do mundo em 1666 e 1668, os autores eram, respectivamente, o francês Paul Perrière-Varin e um escocês de nome Napeir.

A partir da análise de algumas fontes da época, podemos sustentar o entendimento de que tais produções geraram um sentimento de ansiedade considerável. Em 1665 foi publicada a obra *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l’année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l’année 1668* [A desilusão com o barulho que decorre da próxima consumação dos séculos, fim do mundo e o dia do Julgamento Universal, contra Perrières Varin, que atribui este dia no ano de 1666, e Napeir Escossois, que o coloca no ano 1668]. Tal publicação visou combater opiniões sobre a proximidade do Juízo Final. De acordo com o autor, F. de Courcelles, era obrigação de todo cristão crer no que estava escrito no livro do Apocalipse, contudo, seria uma “temeridade criminal [temerité criminelle]”<sup>54</sup> avançar sobre esse assunto no sentido de demarcar uma data exata para o seu desenrolar.

Courcelles acusou Perrière-Varin e Napeir de partilharem de uma doutrina profana e de uma ignorância afetada. O autor ressaltou que “é tempo de combater o pensamento do fim do nosso tempo [il est temps de combatre la pensée de la fin de nostre temps]”<sup>55</sup>. Assim sendo, construiu uma refutação aos argumentos sobre o fim dos tempos, os quais taxou de “cabalistas”. Seus argumentos baseiam sobretudo no fato de que no livro sagrado cristão, Jesus havia afirmado que ninguém saberia o tempo do fim.<sup>56</sup>

O tempo escatológico coexistia com o tempo secularizado e não era uma constante imutável tal qual este tempo da ciência. Na realidade, a escatologia via o tempo como uma espécie de

<sup>48</sup>Daneau, *Traité de l’Antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l’advis de l’auteur*, p. 147-149.

<sup>49</sup>Courcelles, *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l’année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l’année 1668*, p. 9-11.

<sup>50</sup>Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Modern*, p. 417.

<sup>51</sup>Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Modern*, p. 424.

<sup>52</sup>Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Modern*, p. 438.

<sup>53</sup>Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Modern*, p. 439.

<sup>54</sup>Courcelles, *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l’année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l’année 1668*, p. 2.

<sup>55</sup>Courcelles, *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l’année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l’année 1668*, p. 8.

<sup>56</sup>Courcelles, *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l’année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l’année 1668*, p. 20-21.

aceleração. Explico. Apesar de linear, devemos pensar o tempo escatológico como um declive, uma ladeira. Nesta descida podemos imaginar uma rocha que rola em direção à base. A medida em que o tempo passa a velocidade da rocha aumenta devido à força de aceleração. Enquanto a linha temporal é a ladeira, a rocha representa os acontecimentos, ou seja, quanto mais próximo ao fim, mais velozes os acontecimentos estariam. Isso representa que, com a iminência do Apocalipse, os eventos diabólicos ocorreriam com mais frequência. O próprio tempo estaria mais veloz, dirigindo-se rapidamente em direção ao final dos tempos.

Esse tempo acelerado é, talvez, uma característica de sociedades que se confrontam com o fim iminente. Danowski e Viveiros de Castro consideram que atualmente o tempo “parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente ‘o tempo todo’”<sup>57</sup>. Dessa forma, parecemos constantemente desatualizados no que diz respeito ao colapso ambiental, pois sempre há uma informação nova que é disseminada instantaneamente, independentemente de sua veracidade.

O atual sentimento de ansiedade global se liga à nova percepção de nós humanos enquanto espécie. A questão do Antropoceno e o eco-catastrofismo colocaram-nos em cena enquanto agentes geológicos que transformaram o mundo de tal maneira que não há mais retorno ao estado anterior. A espécie humana modificou permanentemente o equilíbrio ambiental e impôs alterações geológicas irreversíveis. A análise da história humana ligada à história ambiental e à consciência de que a humanidade é uma espécie gerou uma nova interpretação escatológica, dessa vez esvaziada de religiosidade:

The anxiety global warming gives rise to is reminiscent of the days when many feared a global nuclear war. But there is a very important difference. A nuclear war would have been a conscious decision on the part of the powers that be. Climate change is an unintended consequence of human actions and shows, only through scientific analysis, the effects of our actions as a species. [A ansiedade que o aquecimento global causa é uma reminiscência dos dias em que muitos temiam uma guerra nuclear global. Mas há uma diferença muito importante. Uma guerra nuclear teria sido uma decisão consciente por parte das potências existentes. A mudança climática é uma consequência não intencional das ações humanas e mostra, somente através de análises científicas, os efeitos de nossas ações como espécie].<sup>58</sup>

Como bem colocado por Chakrabarty (2009), o apocalipse nuclear envolvia uma ação consciente, o apertado de um botão, o uso de códigos confidenciais, o lançamento de um míssil, etc. Já o tão falado colapso ambiental, parte fundamental do eco-catastrofismo, nos insere em meio a um processo de esgotamento dos recursos naturais cujo responsável é a própria espécie humana. Não o iniciamos conscientemente, mas sim nos vemos em um ponto da história em que não há mais volta. Não podemos mais optar por não apertar o botão. Temos que lidar com danos que já foram causados e com as suas consequências.

No século XXI os indícios do colapso ambiental são os desastres naturais, em particular o aumento das tempestades, dos furacões, dos tornados, dos tsunamis, a elevação do nível do mar, o aumento da temperatura, dentre outros fatores naturais.

<sup>57</sup> Danowski e Viveiros de Castro *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, p. 19.

<sup>58</sup> Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, p. 221.

Todos esses indícios elencados são eventos que, somados, nos apresentam um panorama pessimista, porém bastante honesto. Se levarmos em conta que “a partir da década de 50 houve um incremento significativo na frequência e na intensidade dos desastres naturais em todo o globo”<sup>59</sup>, nos deparamos com um cenário parecido com o da cristandade euro-ocidental em final do século XVI. Os pesquisadores Emerson Marcelino, Lucí Nunes e Masato Kobiyama mostram, através de dados retirados de importantes bancos de dados sobre desastres naturais, que

Nas últimas décadas tem havido um incremento na frequência e na intensidade dos desastres naturais em todo o globo. De acordo com os dados do EM-DAT (...) <sup>60</sup> este aumento foi mais significativo a partir da década de 50, agravando-se na década de 80. Analisando dados do mesmo banco para o período de 1900-1998, Smith (2000) <sup>61</sup> cita que a média anual de desastres salta de 50 para 250 casos por ano a partir da década de 1980.

A aceleração que Danowski e Viveiros de Castro (2014) anunciam tem relação com esse grande aumento de desastres naturais. Eles alteram a nossa própria percepção de tempo e nos aproxima do tempo escatológico, ou como explanado anteriormente, o tempo em aceleração constante, cujo aumento de eventos-indícios apenas evidencia a proximidade do final dos tempos. Algo muito parecido se passava com os casos de possessão demoníaca na Idade Moderna.

### Considerações finais: o retorno da escatologia

Busquei propor, com este artigo ensaístico, uma aproximação entre a escatologia cristã moderna e ao que tomo a liberdade de chamar de nova escatologia, própria de nossos tempos. Por vezes esvaziada de religiosidade, ela se aproxima de algo como uma escatologia ambiental. Algumas de suas expressões, no entanto, resgatam uma mística que une humanidade e natureza através de um “fenômeno difuso, cheio de religiosidade translúcida e globalmente orientado”<sup>62</sup>, a ecoespiritualidade. Essa interpretação sugere até mesmo uma nova era em superação ao Antropoceno, a Era Ecozóica, em que seres humanos entrariam em harmonia com a natureza.

A ecoespiritualidade, como trabalhada por Silveira e Silveira (2019), também parece fazer parte do discurso do eco-catastrofismo. Os autores destacam a Hipótese de Gaia que se tornou uma “referência para o entretecimento da narrativa ecoespiritual”<sup>63</sup>. Portanto, apesar de termos focado, nesse artigo, em expressões não religiosas do eco-catastrofismo, é importante demarcarmos que existem outras possibilidades que pautam a relação com o mundo a partir de uma conexão espiritual com o que se denominou a Mãe Natureza.

O discurso do eco-catastrofismo se baseia no aumento da frequência de desastres ambientais, assim como a escatologia cristã moderna se baseava no aumento da frequência de ocorrências sobrenaturais. Mais precisamente falando, se constatava que os casos em que os âmbitos natural e sobrenatural se cruzavam, como, por exemplo, nas possessões demoníacas e na bruxaria, estavam cada vez mais frequentes, mesmo que não se apresentassem dados empíricos sobre isso.

Desastres ambientais cada vez mais frequentes marcam a nossa história, sendo que, a partir dos anos 1980, o número

<sup>59</sup>Marcelino; Nunes; Kobiyama, *Banco de dados de desastres naturais: análise de dados globais e regionais*, p. 130.

<sup>60</sup> A sigla refere-se ao Emergency Events Database, um banco de dados sobre desastres naturais.

<sup>61</sup> Aqui os autores fazem referência a SMITH, K. *Environmental hazards: assessing risk*. Florence, USA: Routledge, 2000.

<sup>62</sup> Silveira & Silveira, *Ecoespiritualidade: religião e a nova gramática espaço-temporal*, p. 80.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>64</sup> (Lambek, *On Being Present to History: Historicity and brigand spirits in Madagascar*, p. 58.

<sup>65</sup> (Lambek, *The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession*. In: \_\_\_\_\_. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga*, p. 66.

<sup>66</sup> Lambek, *On Being Present to History: Historicity and brigand spirits in Madagascar*, p. 318.

<sup>67</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 431.

<sup>68</sup> Clark, *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*, p. 435.

<sup>69</sup> Collin de Plancy, *Dictionnaire Infernal: répertoire universel des êtres, des personages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléficaes, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles.*, p. 202.

<sup>70</sup> Braga, *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751)*, p. 98.

de ocorrências por ano teve um aumento muito significativo. Ao contrário dos argumentos modernos, que se baseavam no conjunto de crenças cristãs euro-ocidentais e trabalhavam com a retórica da chegada do Apocalipse, o colapso ambiental é atestado por cientistas de diversas áreas. Químicos, geólogos, biólogos, ambientalistas e uma série de outros especialistas convergem suas análises para a questão do Antropoceno e para os danos que a humanidade enquanto espécie já impôs ao planeta. É um fim do mundo que sai do mítico e adentre no real. Ao nível dos sentimentos gerados, porém, isso não possui grandes diferenças.

A distinção entre mítico e real é criticada por Lambek (2016) por negligenciar grande parte da diversidade cultural. Defendo que essa crítica também é válida para o contexto cristão ocidental. Embora possamos nos questionar se a possessão demoníaca era ou não real, no que diz respeito às fontes tais conjecturas não são de grande auxílio. É importante dar atenção às particularidades culturais que permitiam com que a possessão demoníaca fosse considerada real. O mundo dito real é, nas palavras do antropólogo, constituído culturalmente<sup>64</sup>. A realidade do eco-catastrofismo não se dá pela apresentação de dados científicos, mas sim por uma construção cultural baseada neles.

Stuart Clark também atentou para o fato de que a realidade ou falsidade de determinados fenômenos dependem do repertório cultural. Seu livro *Pensando com Demônios* (2006) foi dividido em cinco partes, linguagem, história, ciência, religião e política. Cada uma foi pensada como componente de um mapa da cultura europeia cristã ocidental. Justamente a fim de verificar como a bruxaria, a possessão, entre outros assuntos relacionados ao sobrenatural eram tidos como possíveis ao mesmo tempo em que eram publicadas as obras de Descartes e Newton. Clark afirma que se deve partir do pressuposto que esses pensamentos faziam sentido na época, logo, é importante desvendar as estruturas de significação.

O que as possessões dos Sakalava mostraram foi que “História não é simplesmente passado, mas contínua no presente [History is not simply past but continuous in the present]”<sup>65</sup>. Por isso, Lambek defende uma antropologia da história “constituída não somente pela interpretação após o fato [constituted not simply through interpretation after the fact]”, mas também enquanto “ativa e imediata interpretação do contexto [active and immediate interpretation of the context]”<sup>66</sup>.

No caso das possessões europeias modernas, deve-se atentar para a “apreciação escatológica dos acontecimentos”<sup>67</sup>. Dentro do pensamento cristão moderno havia uma série de expectativas escatológicas que conduziam a interpretação dos acontecimentos considerados ligados ao sobrenatural. Nas palavras de Clark: “Não é exagero dizer que o Anticristo pairava como ameaça e, ocasionalmente, uma obsessão, sobre o conjunto do pensamento religioso da época”<sup>68</sup>.

Ao analisarmos casos de possessão demoníaca, é importante levarmos em conta essas questões, a fim de melhor compreendermos as interpretações históricas que os próprios modernos propunham. A demonologia, palavra que remete a discursos e tratados acerca dos demônios<sup>69</sup>, foi parte integrante do pensamento moderno e da gênese da episteme científica. Essas questões relacionadas ao sobrenatural “levaram a grandes debates sobre Deus, Satã e a Natureza”<sup>70</sup>. A definição da veracidade ou falsidade de um caso de possessão demoníaca, por exemplo, era muito importante para os debates que visavam a compreensão da Natureza e do próprio corpo humano.

Enquanto os teólogos escatológicos na modernida-

de tinham um grande capital político e discursivo em convencer pessoas sobre o fim do mundo, lhes faltava uma base empírica palpável. Agora no século XXI, a contradição se dá entre “nossa capacidade (científica) de imaginar o fim do mundo e nossa incapacidade (política) de imaginar o fim do capitalismo”<sup>71</sup>. A contradição apresentada, porém, só é possível devido à nossa percepção enquanto espécie e através da consciência das graves consequências de nosso modo de vida.

Se a aceleração do tempo na modernidade se dava pelas intervenções sobrenaturais demoníacas na natureza, a aceleração contemporânea do tempo é produto da intervenção humana. Dessa forma, a própria noção de progresso é questionada, pois nos deparamos com o destino ao qual ele nos conduziu. De nossa percepção temporal, o eco-catastrofismo retira o progresso do devir e recoloca, em seu lugar, o antes obsoleto fim do mundo.

Assim como as possessões eram cruzamentos do eterno na linha temporal, os desastres naturais são um memento mori que traz turbulência ao nosso tempo. São como intervenções do futuro, nos mostrando ao que o Antropoceno nos levará. São sinais da natureza que pedem, no mínimo, por uma mudança no modo de vida capitalista. Por fim, encerro com uma citação de Danowski e Viveiros de Castro:

Essas flutuações ou equivocações não tiram a saliência e a pregnância da ideia de “fim de mundo”; ao contrário, as difratam e multiplicam em uma variedade de fins e de mundos que parecem entretanto exprimir todos uma mesma intuição histórica fundamental: foi-nos revelado que as coisas estão mudando, mudando rapidamente, e não para o bem da vida humana “tal como a conhecemos”. Por fim, e sobretudo, não temos a menor ideia do que fazer a respeito. O Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico. Tempos interessantes, de fato.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Danowski; Viveiros de Castro, *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, p. 31.

<sup>72</sup> Danowski; Viveiros de Castro, *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, p. 35.

## Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Durée et simultanité : À propos de la théorie d'Einstein*. Edition numérique : Pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, Decembre, 2011. Disponível em: [http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson\\_duree\\_et\\_simultaneite.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson_duree_et_simultaneite.pdf). Acesso em: 15/08/2018.

BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751)*. 272 f. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

\_\_\_\_\_. *Vampiros na França Moderna: a polêmica sobre os mortos-vivos (1659-1751)*. Curitiba: Editora Appris, 2020.

CHAKRABARTY, D. *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Times of History and The Times of Gods*. In: LOWE, L., LLOYD, D. (Orgs). *Politics of Culture in the Shadow of the Capital*. Durham & London: Duke University Press, 1997, p. 35 – 60.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

COLLIN DE PLANCY, Jacques A. S. *Dictionnaire Infernal: répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles*. 6 edição. Paris: Henri Plon, 1863.

COURCELLES, F de. *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Jugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l'année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l'année 1668*. Rouen : Par Lavrens Maurry, 1665.

DANEAU, Lambert. *Traité de l'Antechrist reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'auteur*. Trad. I. F. S. M. Geneve : Chez Evstace Vignon, 1577.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, 2014.

FABIAN, J. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Trad. Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013.

FRADE, Florbela Veiga. Sabataísmo em Hamburgo e a obra *Fin de los Dias* (1666) de Moseh Gideon Abudiente (1610-1688). *InterDISCIPLINARY Journal of Portuguese Diaspora Studies*, [S.l.], v. 1, p. 13-42, nov. 2012. Disponível em: <<https://portuguese-diaspora-studies.com/ijpds/index.php/ijpds/article/view/8>>. Acesso em: 08/08/2018.

GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs). *História do Corpo 1. Da Renascença às Luzes*. Trad. Lúcia M. E. Orth. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade – doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAMANN, Byron. How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, n. 6, v. 1, p. 261 – 292, 2016.

LAMBEK, M. On Being Present to History: Historicity and brigand spirits in Madagascar. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, n. 6, v. 1, p. 317 – 341, 2016.

\_\_\_\_\_. The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession. In: \_\_\_\_\_. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 49 – 70.

MARCELINO, E.; NUNES, L.; KOBAYAMA, M. Banco de dados de desastres naturais: análise de dados globais e regionais. *Caminhos da Geografia*, v. 7, n. 19, p. 130-149, 2006.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. Introduction for an Anthropology of History. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, n. 1, p. 207 – 236, 2016.

ROTHER, Delf. Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 48, n. 2, p. 143-164, 2020.

SCHOENENKORB, Leila. Sobre um carrasco que virou santo – divergências políticas e doutrinárias em torno de São José de Anchieta. *Numen*, v. 20, n. 2, p. 96 – 117, 2017.

SILVEIRA, E. J.; SILVEIRA, J. P. Ecoespiritualidade: religião e a nova gramática espaço-temporal. *Rever*, v. 19, n. 23, p. 79-98, 2019.

A escatologia era um modo de interpretação que buscava nos fatos quotidianos sinais do final dos tempos. Para teólogos católicos da Idade Moderna, com a chegada do Apocalipse eventos sobrenaturais diabólicos, tais como casos de bruxaria e possessão, se tornariam cada vez mais quotidianos. Tais eventos, representariam um aumento no poder do

**RESUMO**

Diabo, que deveria reunir forças para a batalha final prevista na Bíblia. Mais recentemente a humanidade se depara novamente com a questão do fim do mundo através do aumento na frequência dos desastres naturais. O objetivo deste ensaio é propor uma reflexão acerca do tempo escatológico, a maneira como ele se altera com a aproximação do Fim dos Tempos e realizar um exercício de aproximação com leituras antropológicas sobre atuais visões do fim do mundo ligadas ao colapso ambiental, ao esgotamento dos recursos naturais e à questão do Antropoceno.

**PALAVRAS-CHAVE**

Tempo; escatologia; possessão demoníaca; antropoceno.

**ABSTRACT**

Eschatology was a model of interpretation that use to seek for signs of the end of the world in quotidian life. For early modern catholic theologians, with the coming of the Apocalypse, diabolical supernatural events, such as cases of witchcraft and possession, would become more common every day. Such events would represent an increase of the Devil's power, that was supposed to reunite forces to the last battle predicted in the Bible. More recently, humanity is faced again with the question of the end of the world through the increase in the frequency of natural disasters. The purpose of this essay is to propose a reflection on eschatological time, the way it changes with the approach of the End of Times and to carry out an approximation exercise with anthropological readings on current visions of the end of the world linked to environmental collapse, the exhaustion of natural resources and the issue of the Anthropocene.

**KEYWORDS**

Time; eschatology; demonic possession; Anthropocene.

**RESUMEN**

La escatología fue un modelo de interpretación que se utiliza para buscar señales del fin del mundo en la vida cotidiana. Para los primeros teólogos católicos modernos, con la llegada del Apocalipsis, los eventos sobrenaturales diabólicos, como los casos de brujería y posesión, se volverían más comunes cada día. Tales eventos representarían un aumento del poder del Diablo, que se suponía que reuniría fuerzas para la última batalla predicha en la Biblia. Más recientemente, la humanidad se enfrenta nuevamente a la cuestión del fin del mundo a través del aumento de la frecuencia de los desastres naturales. El propósito de este artículo es proponer una reflexión sobre el tiempo escatológico, la forma en que cambia con el acercamiento del Fin de los Tiempos y realizar un ejercicio de aproximación con lecturas antropológicas sobre las visiones actuales del fin del mundo vinculadas al colapso ambiental, el agotamiento de los recursos naturales y la cuestión del Antropoceno.

**PALABRAS CLAVE**

Tiempo; escatología; posesión demoníaca; Antropoceno.

---

**GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA**

Recebido: 13/12/2021

Aceito: 21/02/2022